

A GLÓRIA COMO DENOMINADORA DO POLÍTICO: O MATIZ POLÍTICO DAS FIGURAS HOMÉRICAS À LUZ DE HANNAH ARENDT

Francisco Jameli Oliveira Reinaldo*

RESUMO: O texto apresenta a glória como parâmetro político das figuras homéricas, na visão de Hannah Arendt como interprete do Homero político. O objetivo deste texto é elucidar, na figura do herói, a dignidade da política em seus tempos iniciais. A polis como espaço da palavra e da ação aparece no mundo grego, como lócus da imortalidade dos feitos heróicos, e a glória se relaciona com estes mesmos feitos pela grandeza que os irradia, tornando-se assim merecedores de serem cantados pela posteridade. Se antes a glória que garantia a imortalidade dos feitos era o grande tema do político, agora a vida e tudo que a envolve é a nossa única preocupação. Esperamos, ao investigar o tema da glória como denominadora do político, lançar luz sobre o seu real sentido, para iluminar a reflexão sobre a situação aviltante da política nos tempos hodiernos, da qual oculta o brilho da glória como denominador efetivo nesse espaço.

PALAVRAS-CHAVE: Glória; Imortalidade; Política; Homero; Arendt.

ABSTRACT: The glory is presented in this text as a political parameter of Homeric figures, under the vision of Hannah Arendt whose is the interpreter of Homero political attributes. The aim of this paper is to clarify, in the hero's role, the dignity of politics in the earlier times. Polis (the city-state in old Greece), a space for word and action, arises in the Greek world as the locus (the place) of immortality of the heroic deeds; and its glory is related with those same deeds through radiant greatness, which make them worthily to be sung by posterity. Sooner if the glory was the guarantee in order to preserve the immortality of the deeds was the most important subject between the politicians, now the life and everything that is related to it, is our only concern. Throughout this investigation about glory as denominator of the politician, we hope enlighten the real sense of this meaning to clear up the reflection about the nowadays political degrading situation, whose hides the shine glory as effective denominator in this role.

KEY WORDS: Glory; Immortality; Politics; Homero; Arendt.

*Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) [sob orientação de Antônio Glaudenir Brasil Maia] e membro do Grupo de Estudos em Política, Educação e Ética (GEPEDÉ) [sob coordenação de Ricardo George de Araújo Silva]. Contato: dulittle@hotmail.com. Lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/2050743294323545>

Introdução

A presente pesquisa inquire sobre a glória como parâmetro político decisivo para o mundo grego dos tempos homéricos. À luz da figura de Homero como o grande educador e testemunho da dignidade da *polis*¹ assumimos a hipótese de Hannah Arendt de que o início de nossa tradição de pensamento político Ocidental deu-se quando Platão definiu, n'*A República*, com a famosa alegoria da caverna, o espaço conflituoso da *polis* como uma esfera de confusão que o filósofo poderia, em benefício de um modo de vida superior, — *bíos theoretikos* — abandonar para descobrir o “céu límpido das ideias eternas” (ARENDDT, 2001, p. 43). O início de nossa tradição destitui, dessa maneira, a política do centro da preocupação, à medida a vê como um ônus, deslocando a centralidade da preocupação com o espaço público para a solidão da contemplação, negando o testemunho homérico inicial da dignidade superior da *polis*.

Se essa experiência inicial do filósofo com a política não nos autoriza a extrair dela toda a carga positiva que esta efetivamente possuía para o mundo grego dos tempos iniciais, ser-nos-á necessário esquadrihar na epopeia homérica o protótipo de homem que, segundo Jaeger, o autor da *Iliada* descreveu como modelo de humanidade, de *Paideia* grega². A resposta, como veremos, é que *o homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político*³.

Desta feita, iluminados pela visão homérica da glória heroica, na visão de Hannah Arendt como intérprete do Homero político, poderemos encontrar uma dignidade que é peculiar à *polis*. A glória, o princípio de ação do mundo homérico, que imortaliza os feitos do ator, dignifica o âmbito da *polis* garantindo uma significação superior aos domínios da contemplação e da privacidade da esfera do lar, com os respectivos valores inerentes à vida. É o resgate desta significação que buscamos no presente texto⁴.

¹ Cf. JAEGER, 2001, p. 3-20.

² Por ser o tema da *Iliada* “o sublime destino heroico do lutador”, (JAEGER, 2001, p. 66) cujos feitos exigem a glória de serem cantados na cena pública, é nela que encontramos, por excelência, o paradigma político. A *Odisseia*, desta feita, não será objeto de nossa investigação.

³ Cf. JAEGER, 2001, p. 3-20.

⁴ Antes disso precisamos esclarecer que, embora pretendamos investigar o matiz político das figuras homéricas, não são exatamente as epopeias homéricas o foco central de nosso estudo. Trata-se mais da interpretação de Arendt sobre os textos homéricos do que do próprio Homero como objeto de estudo. Deste modo justificamos a escassez das referências sobre o autor no presente texto em benefício da ênfase na interpretação arendtiana.

Glória como denominadora: O herói como paradigma político

A visão do vínculo do homem com a política não pode, sob pena de não compreendermos a imensa dívida que temos para com os gregos no que diz respeito ao surgimento da política em sua mais alta dignidade, ser negligenciada; de sorte que, mesmo Aristóteles, distante séculos da *polis* que surge da dissolução do acampamento do exército homérico, quando estes retornam às suas casas, (ARENDR, 2013, p. 54) e, do mesmo modo, distante da sua grandeza inicial, não se sentiu intimidado ao definir o homem, pura e simplesmente, como um vivente político — *zoon politikon*⁵. Porque, de fato, interpreta Arendt, também ele compreendeu que a mais alta excelência do homem carecia deste espaço da palavra e da ação para se manifestar⁶. Igualmente significativa parece ser a outra definição aristotélica do homem como animal racional — *zoon logon*. É preciso lembrar a riqueza semântica do *logon* que, entre outras coisas, compreende o homem como um ser dotado da faculdade de *falar*. E, lembra-nos o estagirita, “a natureza nada faz sem propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala” (ARISTÓTELES, *A Política*, 1253a).

Longe de ser obra do gênio e originalidade aristotélicos, segundo Arendt, o estagirita apenas formulou a opinião corrente segundo a qual “o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros”. (ARENDR, 2014, p. 33).

Também em Homero, o educador da *polis*, o homem que se revela na epopeia que narra a conquista grega de Ílio é este orador de grandes palavras e ator de grandes ações. Jaeger lembra-nos que

[...] é altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, que exprime este ideal. Numa hora decisiva,

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *A Política*, 1253a.

⁶ É preciso fazer uma ressalva que, embora Aristóteles estivesse, conceitualmente, mais próximo da dignidade inicial da *polis* que seu antecessor, também ele herda de Platão a sobreposição, na terminologia arendtiana, da *bíos theoretikos* à *bíos politikos* (*A política*, 1325b, 1333a). O aviltamento platônico da política tem muito que ver com essa negligência conceitual. A República platônica é expressão dessa negligência quando o filósofo tenta controlar, via contemplação, as consequências da ação. Hannah Arendt esclarece que *fazer* diz respeito àquilo que o homem pode conhecer com segurança o final do processo, como a fabricação de um móvel, por exemplo. Por outro lado, a *ação* não tem finalidade em outra coisa que não seja ela mesma, isto é, “enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1140a). Daí que, apesar da *bíos theoretikos* ser também para Aristóteles superior à *bíos politikos*, não há nele um distanciamento tão radical da *polis* de Homero quanto à fuga platônica da ação para a fabricação, por meio da experiência filosófica da contemplação. O curioso, no entanto, é que, apesar de Aristóteles distinguir ação de fabricação, em última análise, no âmbito da *polis*, segundo Arendt, ele “concebe a ação em termos de fabricação, e o seu resultado, a relação entre os homens, em termos de ‘obra’ realizada (a despeito de suas enfáticas tentativas de distinguir entre ação e fabricação, *praxis* e *poiésis*)”. [...] (ARENDR, 2014, p. 243).

Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado: ‘para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações’”(JAEGER, 2001, p. 30).

Isto porque as grandes ações devem ser acompanhadas de grandes palavras que fazem luzir os feitos e permitem que estes não se percam no frio esquecimento, inumados pelo desdobramento histórico. Sem elas, os feitos perdem a capacidade histórica da recordação e do exemplo. Juntas, palavra e ação são significativas para o ideal formativo grego. A propósito, segundo Arendt, não existe uma distinção decisiva, no mundo grego, tal como hoje concebemos, entre falar e agir (ARENDDT, 2013, p. 56). É precisamente isso, para ela, “um dos traços essenciais mais notáveis e excitantes [...] do pensamento grego [...] [:] o autor de grandes feitos deve ser sempre, ao mesmo tempo, um orador de grandes palavras” (ARENDDT, 2013, p. 56 — *acrécimo nosso*). É por meio destas grandes palavras que a glória imortal do herói pode ser cantada por séculos, ultrapassando a curta e frágil vida mortal do seu ator.

Seguindo Montesquieu, em sua discussão sobre as formas de estado e os princípios da ação em cada um deles “— a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo nas tiranias” — (ARENDDT, 2013, p. 128), Arendt complementa acrescentando que “pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios tal como a conhecemos no mundo homérico” (ARENDDT, 2013, p. 128).

Compreender o matiz político das figuras homéricas implica, por isso mesmo, compreender a glória como denominador político decisivo, à medida que esta carece da publicidade para se manifestar. Sem a publicidade da *polis* a glória simplesmente não seria possível; porque na privacidade do lar, na segurança que garanta uma vida longa e tranquila, não seria possível ser visto e, em consequência, ser lembrado. Disto decorre que é no espaço da luta, da hostilidade do campo de batalha, em contraposição à segurança doméstica, que a glória revelada no herói lutador se põe como paradigma político nevrálgico.

É claro que, ao fazer referência ao herói lutador como paradigma do político em Hannah Arendt, deve-se fazer a ressalva de que, não é explicitamente a luta violenta no campo de batalha que faz do herói modelo do político, aliás, nossa autora, em várias ocasiões põe em evidência o caráter apolítico da violência, à medida que exclui a possibilidade de fala e ação livres de coerção, mas ânsia heroica de ver o nome cantado pela posteridade, que produz feitos nobilitantes, aproxima os ávidos por empreendimentos gloriosos de um espaço da palavra em que estas ações dignas de recordação podem ser preservadas. A ênfase posterior ação não violenta é que fez surgir a *polis*. O espírito agonal dos heróis gregos em

suas lutas memoráveis resiste na *polis* numa nova configuração: o embate de ideias no espaço público-político, tal como conhecemos, de modo privilegiado, com os sofistas.

Segundo Jaeger, é Aquiles o herói-protótipo dos gregos. E vale enfatizar — típico do espírito grego primitivo — que “o Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político” (JAEGER, 2001, p. 16). É o próprio Aquiles que evidencia a figura do herói como paradigma político. Na *Ilíada*, diz Homero:

*Reconquistar podemos bois e ovelhas,
Trípodes e frisões de ruiva crina:
Mas do encerro dos dentes a alma nossa
Fora uma vez, não se recobra nunca,
A mãe déia argentípede o meu duplo
Fado abriu: se debelo a grã cidade,
Não regresso, mas compro glória eterna;
Se torno ao doce ninho, murcha a glória,
Terei velhice longa e fim tardio* (HOMERO, 2009, p. 197).

Entre a velhice longa e fim tardio e não regressar ao lar, mas, por escolher este último, receber os mais valiosos louros da glória, numa palavra, a imortalidade, o herói não hesita em preferir a morte heroica no campo de batalha, para que o seu nome sobreviva ao “encerro dos dentes”, à sua curta vida mortal.

Evidencia-se aqui o viés político do personagem homérico. Sem prejuízo de sua vida, ele poderia regressar tranquilamente ao lar e, na segurança do *oikos*, proteger-se da hostilidade da luta. Não obstante, na privacidade do ambiente doméstico, Aquiles não seria o herói-protótipo grego, mas uma sombra no Hades⁷. No máximo, permaneceria na memória de duas ou três gerações para, por fim, ser legado ao esquecimento. A grandeza de Aquiles repousa no fato de que ele preferiu o mais significativo, a glória imortal.

Esta preeminência da glória para o espírito grego, embora soe estranha aos ouvidos modernos, é inquestionável. Apesar do conforto do lar, há nele, para o mundo grego, uma dimensão negativa que não pode ser desconsiderada: o caráter privativo da privacidade

⁷ Para nossa discussão é interessante o presente esclarecimento. “Os gregos primitivos não conheceram a imortalidade da “alma”. O homem morria com a morte do corpo. A *psyche* homérica significa antes o contrário: a imagem corpórea do próprio Homem, que vagueia no Hades como uma sombra: um puro nada. Mas, se alguém, pela oferta de sua vida, se eleva a um ser mais alto acima da existência comum, a *polis* concede-lhe a imortalidade do seu eu ideal, isto é, do seu “nome”. Foi a partir daí que a ideia da glória heroica guardou, para os gregos, esse matiz político. [...] Para os Gregos, e mesmo para toda a antiguidade, o herói é, pura e simplesmente, a mais alta forma de humanidade”. (grifo nosso) [...] (JAEGER, 2001, p. 123).

doméstica. Ao escolher a *privatividade*⁸ o homem escolhe abdicar da glória, opta pelo esquecimento, permanecendo *como uma sombra no Hades*.

Há para o mundo grego inicial a clara noção de que muito mais importante que idiossincrasias pessoais de qualquer espécie é a *polis* e o seu universo espiritual. Uma vez instaurada, é ela vista como o lugar, por excelência, em que os feitos heroicos podem ser preservados do esquecimento. São mesmo estes feitos que exigem que a *polis* se configure como espaço da palavra e da ação.

Uma vez desfeito o acampamento dos heróis gregos, no campo de batalha, emerge a exigência de um espaço em que esses feitos podem ser recordados. Nessa passagem, a ênfase da luta recai sobre a palavra. Vernant, ao investigar sobre as origens do pensamento grego, deixa claras as duas características mais marcantes da *polis* — a palavra e a publicidade dos feitos. Diz: “O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder” (VERNANT, 1992, p. 34). E acrescenta:

[...] Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem;

[...]

[...] Uma segunda característica da *polis* é o cunho de plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social (VERNANT, 1992, p. 35).

A compreensão do matiz político das figuras homéricas passa por esta relação íntima do político com o lutador, daquele que se dispõe a abdicar da própria vida em função de feitos que, pela glória que os irradia, merecem ser cantados pela posteridade. Arendt parece indicar com clareza este vínculo ao contrapô-lo à experiência filosófica da eternidade. Se a vivência filosófica do eterno⁹ é decisiva para a dignidade da filosofia, igualmente decisiva é a experiência política do herói com a imortalidade. A ânsia heroica de se imortalizar reside no fato de que os homens, diferente de tudo que existe na natureza, são *mortais*.

⁸ Sobre o caráter privativo da privacidade doméstica, diz Arendt: “Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem” (ARENDR, 2014, p. 46-47).

⁹ Sobre o conceito de eternidade que, segundo Arendt, marca a diferença entre filosofia e política, ver o capítulo 3 de A condição humana, intitulado Eternidade *versus* imortalidade. A título de esclarecimento, podemos indicar aqui alguns aspectos: Eternidade é a experiência filosófica da contemplação. É individual, quer dizer, exige afastamento do “caos” da esfera dos assuntos humanos para o “céu das ideias eternas”, e incomunicável, ou seja, os parâmetros que orientam esta experiência não podem ser compreendidos pela multidão. Foi descoberto, no entender de Arendt, com a vivência negativa de Platão com a *polis*, cuja hostilidade e injustiça levaram à condenação de seu mestre Sócrates (cf. cap. VII de A República).

[...] A mortalidade humana repousa no fato de que a vida individual, uma *biós* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. (ARENDDT, 2001, p. 71).

Em contraposição aos deuses e ao cosmos que, sempiternos, não precisam se preocupar com a imortalidade, o homem que, não como membro da espécie, mas singularmente quiser ser lembrado terá que realizar feitos que, pela própria grandeza, exigem a recordação. Se, de fato, contra o pano de fundo da circularidade biológica, o homem traça uma trajetória retilínea de sua vida individual, — pois é isso a imortalidade: “mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo que se move o faz em um sentido cíclico” (ARENDDT, 2014, p. 24) —, é necessário produzir coisas que “poderiam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade” (Ibidem, 2014, p. 24).

Um bom testemunho que identificamos dessa ânsia grega de se imortalizar emerge na coragem das figuras heroicas homéricas e sua disposição a abdicar da segurança privada em função da glória pública de seus feitos advinda da luta guerreira. Nesse sentido, mais uma vez, é paradigmática a figura de Aquiles na luta com Heitor, em *A Ilíada*. Diz Jaeger,

[...] o heroísmo sobre-humano de um jovem magnífico que prefere, em plena consciência, a dura e breve ascensão de uma vida heroica a uma longa existência sem honra, cercada de prazeres e de tranquilidade, um verdadeiro *megalopsychos* que, sem indulgência para com o adversário de igual condição, só atenta no único fruto de sua luta: a glória pessoal [...] (JAEGER, 2001, p. 74).

Aqui, mesmo a vida individual não vale o suficiente para ser vivida nela mesma, isto é, apenas na sua fruição. Do contrário, as figuras homéricas estão dispostas a abdicar da própria vida para se imortalizarem na memória daqueles que puderam presenciar sua glória pessoal por meio de seus feitos. É o público como testemunho dos feitos, é a *polis* como espaço da palavra e da ação, que realmente importam. Afora isto, para o mundo grego dos tempos homéricos, a moderna preocupação com o particular — *idion* — seria um tanto quanto *idiota*¹⁰.

O fato de não atribuímos o mesmo desprezo que os gregos atribuíam a tudo aquilo que é da esfera do particular indica não apenas o distanciamento do sentido da *polis*, mas, em certa medida, enquanto conferimos sentido apenas àquilo que é, por excelência, mais

¹⁰Cf. ARENDDT, 2014, p. 46 e ARENDDT, 2013, p. 60.

apolítico, uma impossibilidade: enquanto a vida e os valores a ela associados forem nossa única preocupação, o resgate da dignidade da política não será possível.

O problema fundamental desta transformação da vida e, conseqüentemente, das atividades a ela associadas, na terminologia de Arendt, a transformação do homem de ação em *animal laborans*, é que a própria imortalidade, o termômetro grego da política, foi abdicada e, com ela, o sentido da política perdido. A gravidade desse quadro pôde ser percebida no horror totalitário, cujo *animal laborans* e sua mentalidade diminuta foram matéria-prima da completa perda do sentido da política.

Considerações finais

Nossa pesquisa sobre o matiz político das figuras homéricas traz à tona o atual distanciamento da nossa referência inicial de dignidade superior da *polis*. De fato, em detrimento da dignidade da política, nossa época, segundo Arendt, atribui primazia àquilo que para os gregos da *polis* de Homero era considerado mais diminuidor da estatura humana: a vida em sua mera fruição.

Contra o pano de fundo da imortalidade dos deuses e do cosmos, os homens, por serem mortais, recorriam à *polis* como reduto da imortalidade. Em decorrência disso, seria estranho para os gregos buscar na mortalidade algum valor superior, numa atmosfera em que tudo era julgado em termos de imortalidade, quer fossem os feitos imorredouros ou a *polis* como reduto destes mesmos feitos. O sentido da política, para Arendt, lembrando os gregos, reside precisamente na superação “da futilidade da existência humana mediante a edificação de um espaço durável para a liberdade, no qual a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos dos mortais se manifesta e encontra abrigo e louvor” (CORREIA, 2014, p. 24).

O resgate do sentido da *polis* em seus tempos gloriosos se faz necessário para lançar novos horizontes aos velhos problemas da política e, quem sabe, propiciar a recuperação de sua dignidade inicial. Contra a visão diminuta do homem moderno, sintetizada na voracidade do *animal laborans*, o tipo de homem que se contenta com a vida, o bem-estar particular e o acúmulo de riquezas, — o *idiota* grego e o moderno homem de sucesso — o *modus philosophandi* arendtiano nos convida a acreditar nas potencialidades da ação como edificadoras de um mundo dotado de sentido, um mundo politicamente constituído.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *O que é política?*. Trad. Reinaldo Guarany. 3 ed. Rio de Janeiro-RJ: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Da violência*. Trad. Maria Claudia Drummond. 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3ed. Brasília: UNB, 1992.

_____. *Política*. 3ed. Brasília: UNB, 1997.

CORREIA, Adriano. “*Pensar o que estamos fazendo*”. In: ARENDT, Hannah. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Abril, 2009.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 7 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1992.